

Клаус-Дитер Зеeman

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКО-АЛЛЕГОРИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ
В ЛИТЕРАТУРЕ КИЕВСКОЙ РУСИ

В своей книге "Христианство и теологическая литература Киевской Руси" Герхард Подскальский, сравнивая киевскую литературу с византийской, указал на то, что в древнерусской литературе отсутствуют догматика и экзегетика¹. Это замечание относится только к оригинальной письменности, так как переводная литература Киевского периода Подскальским не принимается во внимание. И если даже аллегорическое толкование в православном средневековье и не подвергалось такой же систематизации, как на латинском Западе, начиная с III в., тем не менее оно является традиционным и многообразным и в Киевской Руси.

Прежде всего необходимо подчеркнуть явное отличие аллегории в литературе нового времени от аллегории средних веков. В новом понимании аллегория - это форма образной косвенной речи, это выражение, перифразирующее смысл при помощи образа, облачаемое в намеренно художественную форму. Примером такого понимания аллегории может быть стихотворение Пушкина "Телега жизни", в котором жизнь в ее различных периодах (в молодости, среднем возрасте и старости) довольно явно дана в метафоре телеги, и время в образе кучера неумолимо гонит ее вперед. Это аллегория как поэтическая форма.

Средневековая аллегория опирается, как правило, только на библейские тексты, на слово Божие, имеющее более глубокое значение, чье первичное буквальное значение (*sensus litteralis*) сохраня-

¹ G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, с. 5, 20, 170, 274.



ется. И именно оно является исходным пунктом для позднейшего духовного аллегорического толкования. Следовательно, речь идет не об аллегории, а о процессе аллегорезы².

В христианском средневековье наблюдается, по меньшей мере, четыре различных экзегетических приема. Несмотря на то, что их обычно не различают и часто применяют в комбинации друг с другом, следует определить каждый прием отдельно, иллюстрируя его примерами. Речь идет об: 1) аллегорезе, 2) типологии, 3) этимологии слов, главным образом имен, и 4) синкрисисе.

Образцом для теологической этимологии является Библия. Примерами этому служат - «*Naec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est*» (Вульгата. Быт. 2, 23) или фраза из Нового завета «*Sy ei Petros, cai epi taytéi téi petrai oicodomeso moy ten ecclésian*» (Мф. 16, 18).

Исходным для этимологии является слово, и именно это ограничивает возможности трансформации в другие языки³. Таким образом в переводе ХХ и в церковнославянском переводе этимология еврейского текста во второй главе Бытия исчезает. И также языковое соотношение слов "Петр" и "камень" прослеживается только в греческом и латинском текстах евангелия от Матфея.

Однако такой прием толкования на основе латинского языка получил широкое распространение в Западной Европе⁴. Общеизвестна энциклопедия Исидора Севильского "Etymologiarum libri", свидетельствующая о "магической силе" слова⁵. Другим известным примером этому является Якобус де Ворагине, который в своей "Золотой легенде" широко использует "аргумент, или общее место от имени"⁶.

² Formen und Funktionen des Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978, Hrsg. W. H a u g, Stuttgart 1979; D. S c h m i d t k e, Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters. Phil. Diss., Berlin FU 1968.

³ Ср.: F. O h l y, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, "Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur" 1958/59, Bd. 89, с. 17.

⁴ E. R. C u r t i u s, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, с. 486-490.

⁵ A. J. G u r j e w i t s c h, Das Weltbild des Mittelalterlichen Menschen, Dresden 1978, с. 330.

⁶ E. F a r a l, Les arts poetiques du XII^e du XIII^e siècles. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Age, Paryž 1924, с. 136.

В литературах православных стран, и в частности в литературе Киевской Руси, этимологические приемы встречаются редко. Редкий пример такого толкования, который, однако, не типичен для д у х о в н о г о толкования, мы находим в "Повести временных лет" под 6500(992) г. Ср.: "Володимер же рад быв, заложи город на брoде томъ (где был поединок, - К. Д. Э.) и нарече и П е р е я с л а в л ь, зане перея славу отрок ть"⁷.

Более типичными являются примеры из древнерусской литературы более позднего периода. Во-первых, "църкви пермскаа плачется, не чад своих (как Рахиль, - К. Д. Э.), но мужа, епископа, глаголю, богословия в е н е ц ь. С т е ф а н б о в е н е ц ь толкуется"⁸, говорится в известном плаче в "Житии св. Стефана Пермского", написанном Епифанием Премудрым. Во-вторых, следует упомянуть об этимологическом соотношении слов "славенский" и "слава", на которое в петровское время указал Ф. Поликарпов в своем "Лексиконе триязычном" (Москва 1704). Ср.: "Не малую же и отсюду наш язык с л а в е н с к и й имеет почестъ, яко начало восприят от самыя с л а в ы, ибо еже греком есть doxa, латином gloria. Сие нам есть слава"⁹. В-третьих, к этому же времени относится и сравнение слов "Мартин Лютер" и "лютый": "Поистине он Л ю т е р о м словяше, ибо л ю т у ю ересь всея"¹⁰.

С и н к р и з и с является, правда, термином риторики древних времен. Особенно Плутарх стал известен тем, что использовал синкрисисы в своих параллельных биографиях знаменитых греков и римлян. Но сам прием гораздо старше и прослеживается уже в библейских текстах¹¹. Особенно ярко проявляется этот прием в за-

⁷ Повесть временных лет. Часть первая. Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева, Москва-Ленинград 1950, с. 85.

⁸ Житие святого Стефана, епископа пермского, написанное Епифанием Премудрым. Издание Археографической комиссии, СПб. 1897, с. 93. Ср. также: J. H o l t h u s e n, Epifanij Premudryj und Gregor von Nyssa, [w:] Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag, Heidelberg 1967, с. 71.

⁹ Цит. по: С. Булич, Очерки истории языкознания в России, т. I, СПб. 1904, с. 199.

¹⁰ Ср.: М. Савинов, Народная этимология на почве языка русского, "Русский филологический вестник" 1889, т. 21, с. 19.

¹¹ F. F o s k e, Die Entstehung der Weisheit Salomons. (Forschungen zur Religion und Literatur des A. T. und N. T. NF 5), Göttingen 1913; E. F o s k e Synkrisis, "Hermes" 1923, Bd. 58, с. 327-368.

ключительных частях житий святых или в похвалах святым, в которых восхваляемый святой идентифицируется с фигурами Ветхого и Нового Заветов, являющимися его прототипами¹².

Тысячелетний юбилей крещения Руси, который является поводом моего доклада, делает понятным и выбор приводимого здесь примера - "Похвалы св. Владимиру" Илариона. Известное вступление уже является скрытым синкрисисом: "Хвалить же похвальными гласы Римская страна Петра и Павла, имже вьрваша въ Исуса Христа Сына Божіа; Асія, и Ефесь, и Патмъ - Иоанна Богослова; Индія - Фому, Египеть - Марка; вся страны и грады, и людіе чтуть и славятъ ко-егождо ихъ учителя, иже научиша православной Вѣрѣ. Похвалимъ же и мы, по силѣ нашей, малыи похвалами - великаа и дивнаа сътворшаго нашего учителя и наставника, великаго Кагана нашеа земля, Владимир¹³". Здесь Владимир приравнивается прямо к св. апостолам, и автор намекает на то, что благодаря ему Русь посредством крещения была включена в семью христианских народов.

Синкрисис с Константином I Великим, в правление которого в Византии укрепилось христианство, читается несколько ниже. Ср.: "Подобниче великаго Константина, равноумне, равно - Христолюбче, равночъстителю служителемъ Его! Онъ съ святыми Отцы Никейскаго Събора законъ челоукомъ полагаше; ты же съ новыми отцы нашими, Епископы, снимаяся чясто съ многымъ смиреніемъ съвѣщавашеся, како въ челоуцѣхъ сихъ новопознавшихъ Господа законъ уставити. Онъ въ Еллинѣхъ и въ Римлянѣхъ царство Богу покори: ты же въ Руси, о блаженниче, подобно. Уже бо и въ онѣхъ, и въ насъ Христосъ Царемъ зовется. Онъ же съ матерію своею Еленою крестъ отъ Іерусалима принесше, и по всему миру своему разславша, вѣру утвердиша: ты же съ бабою твоею Ольгою принесше крестъ отъ новаго Іерусалима, отъ Константина града, и зего, на земли своей поставивъ, утвердиста Вѣру. Егоже убо подобникъ сый, съ тѣмже единая славы и чѣсти обѣшника тя сътвори Господь на небесѣхъ, благовѣріа твоего ради, егоже имъ въ животь своемъ"¹⁴.

¹² Д. Ф р а й д а н к, Литературный прием синкрисиса в трех древнеславянских текстах, [в:] Исследования по древней и новой литературе, под ред. П. А. Д м и т р и е в а, Ленинград 1987, с. 224-228.

¹³ А. М. М о л д о в а н, "Слово о законе и благодати" Илариона, Киев 1984, с. 91.

¹⁴ Там же, с. 96.

Более типичным этот синкризис является потому, что в приведенном фрагменте речь идет о трехчленном сравнении Владимира с Константином, а также и потому, что Иларион сам ясно определяет функцию синкризиса: с его помощью он хочет доказать, что Владимир, благодаря своему благочинному подвигу, заслуживает возведения в сан святых, не менее, чем уже признанный всеми Константином¹⁵.

Типологию и аллегорезу часто объединяют. Такой же точки зрения придерживалась Х. Мейер¹⁶, но в 1978 г. на симпозиуме германистов в Вольфенбюттеле по вопросам формы и функции аллегории некоторые участники критически отнеслись к ее предложению. По-нашему правы были те медиевисты, которые такое смешение считали проблематичным. Постоянное смешение типологии и аллегорезы базируется на ее модернизированном понимании¹⁷.

Аллегорическое толкование берет свое начало в библейских текстах, и уже в Библии оно выступает в форме эксплицитной аллегории притч. В Евангелии от св. Матфея (13, 18-23, напр., притча о сеятеле, сеющем семена, имеющие различную силу плодотворности, последовательно толкует это как различное восприятие слова Божья.

Другой вид аллегорезы касается буквального значения библейского текста как предмета толкования. В этом смысле библейская аллегореза в Западной Европе со времен Оригена и Августина была систематизирована и включена в учебную программу семи свободных искусств как составная часть квадривиума¹⁸. Вершиной является приписываемое Августину учение о четырех значениях Писания. Слово Божье - по Августину - обладает буквальным, или историческим смыслом, а также аллегорическим, тропологическим и анагогическим смы-

¹⁵ Ср. также: G. Sturm, Zum Vergleich bei der Menschendarstellung in der altrussischen Literatur, "Zeitschrift für Slawistik" 1973, Bd. 18, с. 244-250.

¹⁶ Ch. Meier, Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung, "Frühmittelalterliche Studien" 1976, Bd. 10, с. 1-69.

¹⁷ Formen und Funktionen des Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978, Stuttgart 1979.

¹⁸ Ср.: F. Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, с. 6-7.

слами. "Образцовым примером, постоянно приводимым в средние века, является слово »Иерусалим«, которое означает: исторически - город на Земле, аллегорически - церковь, тропологически - душу верующего, анагогически - град Божий на небесах"¹⁹. Исследования текстов показывают, однако, что далеко не все библейские тексты такому толкованию поддаются. Учение о четырех смыслах Писания указывает скорее только на основные возможности толкования.

В Киевской Руси аллегорическая и типологическая экзегетика встречается уже довольно часто, и не только в переводных, но и в оригинальных произведениях. Ее встречаем, напр., в "Шестоднев" экзарха Иоанна, в "Физиологе", писаниях отцов церкви (Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Кесарийского, Ефрема Сирина), в оригинальных проповедях, а в конце этого периода и в "Толковой пален".

Примером особенно богатой аллегорезы могут быть произведения Кирилла Туровского. Его третье поучение монахам, озаглавленное "Сказание о черноризьчьстемь чину" было положено Подскальским в основу исследования, в котором он изучает используемую проповедником символику пострижения в монахи, облачения монаха и риз священника, а также ее возможные византийские источники²⁰. Но Кирилл Туровский не толкует Писание, а разъясняет значения одежды и поведения монахов, ссылаясь на Ветхий и Новый Заветы.

В качестве примера богатой аллегорезы Св. писания я хочу привести проповедь на вербное воскресенье ("Слово в неделю цветную") Кирилла Туровского, которая толкует въезд Христа в Иерусалим. В трех частях А-В Кирилл дает богатую аллегорическую экзегезу путем простого деления на буквальный и духовный смыслы (соответственно учению апостола Павла о букве и духе - Послание к Римлянам 7, 6 и Второе послание Коринфянам 3, 6). Для большей наглядности приведем некоторые примеры аллегорезы в виде таблицы²¹.

¹⁹ Там же, с. 14-15.

²⁰ G. P o d s k a l s k y, Symbolische Theologie in der dritten Mönchsrede Kirill- von Turov, "Cyrillomethodianum" 1984/1985, Bd. 8/9, с. 49-57.

²¹ Издание текстов см. И. П. Е р е м и н, Литературное наследие Кирилла Туровского, "ТОДРЛ", т. 12, Москва-Ленинград 1956, с. 340-361 и т. 13, Москва-Ленинград 1957, с. 409-426.

Буквальное значение	Духовное значение
А. ядь, пища	словеса еваггельская
славный и честный дом	церкви (как институция, - К. Д. З.)
искусни строители	патриархи и епископы, ерея же и иг. лены и вся церковныя учителя
ближним даемии дарове	(они, как) ближнии богу приемлют святого духа ... различныя дары ученью, исцелению
царское трапезы мнози остатци, от них же нищии препитаемии	мы, убози, тоя же трапезы останков кру- пице въземлющии, насыщаемься
Б. дщери горняго Ерусалима	душа бо святых
жребя осля	иже от язык вероваше во нь людье, их же ... отрещи от ъльсти дьяволя
апостоли на жребя своя ризы възложиша	хрьстьяньския бо добродетели ..., иже своим ученьем благоверныя люди престол богови и вместилище святому духу створиша
народы постилают по пути ризы своя	миродержители ... и вельможи милостынею и безлобьем постпавше
друзии от древа резаху ветве постилаше	рядници и грешници иже сокрушеным сердцемь и умилениемь душа ... свой путь равнающе к богови
предъидущии и възследующии	пророци и апостоли - святители ... с му- ченики
старци	язычьския люди
отроци	отеческий чин
младеньци	вся хрьстьяны
Аньна и Каияфа негодуеть	иереиский чин (забывший пророческие слова о прибытии Исуса в Иерусалим, - К. Д. З.)
В. яко блудница	Придете, поклонимься ему и припадем
яко она	останем же ся от злых дел
яко же мюро	излеем на главу его веру и любовь нашу
яко народи	изидем любовью
яко и ветви	слодим гневодержание
яко и ризы	постелем добрыя детели
яко младеньци	въскликнем молитвами и безлобьем
яко и Горьницу	уготоваем смирением душа наша

Уже данное вступительное предложение (часть А) толкуется Кириллом аллегорически. В буквальном смысле это похвала сокровищам богатствам и дарам дома, его строителям. Возможно, что мы имеем дело с цитатой из чужого произведения. Кирилл аллегоризует это

вступительное изречение, соотнося одно за другим понятия "пища", "дом", "строители", "дары", "остатки трапезы" с евангельским текстом. Пища - это "словеса евангельская", славный и честный дом - это церковь и т. д.

В главной части (Б) Кирилл напоминает историю въезда Христа в Иерусалим (Мф. 21, 1-16) и, как "виртуоз аллегорической проповеди в русской церкви"²², аллегоризирует одну за другой отдельные фазы развития этой истории, дополняя ее высказываниями пророков. Благодаря этому конкретные предметы получают обобщающее, абстрактное значение, напр.: отвязанное жеребя ослицы - это отвязанные от хитрости дьявола язычники; возложенные на жеребя ризы - это христианские добродетели и т. д.

Кирилл понимает свою аллегорезу как откровение, как "преславная тайны явленье"²³. Свои сопоставления он обозначает словом "суть", реже словами "нарицают", "образ ... нарече", "прообрази", "подобаше", "речется". Особо подчеркиваем слова "о б р а з" и "п р о о б р а з и", так как они являются древнерусскими терминами для аллегорического значения. Заканчивается эта часть пространственной антитезой негодующих и безрассудных иереев и верующих, вопиющих "осанна!", жизни и смерти, неба и земли.

Следующее аллегорическое толкование (часть В) служит средством нравственного обращения к слушателям. В связи с этим Кирилл противопоставляет буквальному смыслу Писания его тропологическое (нравственное) значение. Опираясь на компилированные евангельские тексты Луки и Матфея о блуднице и о Марии, сестре Лазаря из Вифании (Лук. 7, 37-39; Мф. 26, 6-13), а также на текст о приготовлении пасхальной трапезы, содержащий упоминание о готовой горнице (Мк. 14, 15, Лук. 22, 12), Кирилл призывает своих слушателей поклониться Христу, идти ему навстречу и, готовясь к Пасхе, умерщвлять свою плоть. Он подкрепляет свои призывы сравнениями, соединенными союзом "яко". Однако часть нравственных толкований Библии связана также с рассказом о въезде Христа в Иерусалим, причем нравственное значение в большинстве случаев опирается на

²² K. R o s e, Grund und Quellort des russischen Geisteslebens. Von Skythien bis zur Kiever Rus', Berlin 1956.

²³ L. G o r p e l t, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939, с. 18.

ранее объясненный духовный смысл этого текста: ризы - это добродетели, которые мы должны постелить; младенцы - это все христиане, вопиющие "осанна!", так и мы должны воскликнуть молитвами и беззлобием. Такие примеры показывают, что в проповеди Кирилла имеем дело с трехкратным толкованием Писания.

Так в общих чертах выглядит аллегореза в "Слове в неделю цветную" Кирилла Туровского. Я не ставил перед собой задачу исследовать источники аллегорезы и выявить все аллегорические детали, а лишь показать функционирование этого приема в тексте древнерусского автора.

Известную в теологии *типологию* под латинскими названиями "фигура" и "префигурация" в литературную герменевтику ввел Э. Ауэрбах, а Л. Гоппельт тщательно исследовал библейский "типос" (прототип). Учитывая их работы, мы в то же время не должны упускать из виду рассужения на эту тему, встречающиеся в посланиях апостола Павла. В понимании апостола Павла типологическое толкование создает связь между двумя историческими фактами, "т. е. фигурами, действиями, событиями и традициями [...] которые воспринимаются как учрежденные Богом образцовые представления т. е. типы будущих и при этом более совершенных и более великих фактов"²⁴.

Понятие *tipos*, лат. *figura*, означает у Павла фигуры и события Ветхого завета, выступающие как «прототипы грядущего» *typos tou mellontos* (Рим. 5, 14) или как полая форма (*Hohlform*) для христианского избавления человека в настоящем и будущем. Примером может служить типологическая параллелизация перехода евреев через Красное море, насыщение манной небесной и водой из скалы в пустыне (Исх. 14, 22 и сл.) и Христа с христианами (1 Кор. 10, 1-13). Повышение значения описанного в Ветхом Завете события состоит в том, что переход через море в «Послании коринфянам» толкуется как предвестие крещения, раздача пищи и питья - как данная Христом духовная пища. При этом отношение между историческими событиями в Ветхом и Новом Заветах понимается как отношение обета и его выполнения. Этими парами понятий, а также сопоставлением тени с

²⁴ Ср.: Н. Н о e f f e r, *Typologie im Mittelalter. Zur Übertragbarkeit typologischer Interpretation auf weltliche Dichtung*, Göttingen 1971, с. 113.

телом (Кол. 2, 17) или тени с образом (Евр. 10, 1) дефицитное прошлое с его предзнаменованием используется для более совершенного настоящего. Поэтому типологическое толкование понимает часто оба параллельных события как противопоставление²⁵. Итак, типологическое соотношение двух реальных исторических событий можно представить в виде следующей таблицы:

прошлое настоящее будущее греч. источник (посл. ап. Павла)

прототип	грядущего	τύπος τοῦ μελλόντος (Рим. 5, 14)
обет	выполнение	πίεσμα (Еф. 3, 19)
тень	тело	σκία τῶν μελλόντων: ἄβρα (Кол. 2, 17)
тень	образ	σκία τῶν μελλόντων ἀγαθῶν: εἰκόνη

(Евр. 10, 1)

Из этого следует, что типологическое толкование древнего в новом служило общему намерению сделать христианское учение созвучным с еврейским преданием. Этому намерению соответствует телеологическое понимание истории, согласно которому Бог проявил свой замысел спасения в своих предзнаменованиях. Постоянной темой посланий Павла является соотношение Ветхого и Нового Заветов, еврейства и христианства, закона, данного Моисею, и благодати христианской.

О последнем говорит и Иларион в своем "Слове о законе и благодати". Типологическая экзегеза в этой проповеди служит примером оригинального древнерусского толкования. В своей проповеди Иларион оперирует аргументами, противопоставляя прежний закон Ветхого Завета сегодняшней благодати Нового Завета. Закон и благодать соотносятся как тень и истина. Образами тени и истины являются раба Агарь и свободная Сарра. Иларион пользуется здесь аллегорико-типологическим толкованием рассказа Ветхого Завета об Авраамовых сыновьях Измаиле, рожденном рабой Агарью, и Исааке, сыне свободной Сарры, из "Послания ап. Павла к Галатам"(4, 21-31). Павел сравнивал рабу Агарь и ее сына Измаила, рожденного "по плоти",

²⁵ Это место в проповеди имеет, правда, библейский образец, а именно Послание апостола Павла галатам (Гал. 4, 21-31). По мнению Гоппельта речь идет там о "типологии, значительной частью переходящей в аллегорию!", указ. соч., с. 167 и сл.

с "заветом Бога от горы Синайской" и отождествлял свободную Сарру и сына ее Исаака, рожденного "по обетованию", с Новым Заветом. При этом он намекал на изгнание рабы Агари и на исключение ее сына Измаила из числа наследников Авраама. Таким образом, по Павлу, дети нынешнего Иерусалима - в рабстве, а христиане, т. е. дети "вышнего Иерусалима", рождены свободными.

Киевский митрополит Иларион снова возвращается к рассказу кн. Бытия о Сарре и Агари и развивает мысль о соотношении закона и благодати в десяти антитезах, первые пять из которых являются аллегорическими параллелями, а последние говорят о событиях Ветхого Завета как о прототипе событий Нового Завета. Итак, явление Бога Аврааму у дуба мамврийского толкуется как префигурация вхождения Господа в утробу Девы. В последующих антитезах Исаак толкуется как префигурация Христа, остальные сравнения типологически касаются соотношений Ветхого Завета и Нового Завета или современности. Последняя, десятая антитеза связывает изгнание рабы Агари с сыном ее Измаилом с изгнанием и рассеиванием евреев по миру.

При этом возникает вопрос, соотносится ли сложная экзегеза Илариона с характеристикой литературы как искусства. Этот вопрос был поднят Ю. Лотманом, который старался доказать, что "Слово о законе и благодати", т. е. проповедь Илариона, текст, по существу, публицистический, является художественным произведением благодаря своей многоплановости уровней значения, которые "не отменяют друг друга" последовательно, а "присутствуют одновременно, создавая игровой эффект"²⁶. При этом Лотман прямо ссылается на аллегорезу и типологию Илариона, на его толкование оппозиции благодати и закона как оппозиции свободы (Сарра с Исааком) и рабства (Агарь с Измаилом) и как оппозиции христианства (распятие Христа с последствием в виде возникновения христианских земель) и язычества (скорее еврейства - К. Д. Э.) с попыткой пожертвования Исаака и, наконец, оппозиция нового и старого, т. е. русских, как новых, и византийцев, как старых христиан. (Следует отказаться

²⁶ Ю. М. Лотман, Структура художественного текста, Москва 1970, с. 87.

от последней оппозиции, так как нельзя обвинять киевского митрополита в особенно враждебном отношении к Византии²⁷).

Лотман не отрицает, что религиозный текст может быть понят полностью только посвященными слушателями. Но все-таки он утверждает, что значения текста колеблются, по-видимому, между восприятием непосвященными слушателями сообщения о соперничестве Сарры и Агари как "новеллистического сюжета" и всеми "возможными истолкованиями текста"²⁸. Так, по Лотману, создавалась художественная модель, которая из-за присущей художественному тексту "сверхинформации" в конечном счете не может быть трансформирована в моделирующую систему научного языка.

Такой подход Лотмана вызывает серьезные сомнения. Конечно, "Слово" Илариона многослойно. Если сегодня мы хотим понять его полностью, то для этого необходимо проникнуть во все возможные синхронические и диахронические связи текста. Например, необходимо знание Библии, чтобы заметить цитаты или намеки. Следует знать традицию и метод средневекового аллегорического и типологического толкования, необходимо осознать метафоры как таковые в структурном контексте проповеди и т. д. Как и при анализе художественного произведения, так и при анализе "Слова" невозможно разделить вопросы: "Что сказано?" и "Как сказано?" Но посредством этого еще не происходит приближение проповеди к фикциональным текстам. В тексте Илариона нет никакой многозначности. Кто считает рассказ о соперничестве Сарры и Агари в "Слове" Илариона новеллистическим сюжетом, оставляя без внимания то, что он является прагматически серьезной основой типологико-аллегорического толкования, тот не понимает проповеди. Своеобразная имажинация, придаваемая тексту средневековыми приемами экзегезы, делает текст необъяснимым, но не из-за его многозначности, а из-за отдаленности нашего времени от средних веков и из-за необычности таких прагматических текстов. Приемы аллегорической экзегезы подвергнуть всевозможным интерпретациям нельзя, так как их цель однозначна: доказать преимущество христианской веры при помощи самой Библии.

²⁷ Ср.: Des Metropolitan Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis, Hrsg. L. Müller, Wiesbaden 1962, с. 2-9.

²⁸ Ю. М. Лотман, Тезисы к проблеме "Искусство в ряду моделирующих систем", "Труды по знаковым системам", III, Тарту 1967, с. 140 и сл.

Наконец, мне хотелось бы еще остановиться на вопросе о значении аллегорической экзегезы для определенного типа древнерусской литературы. По-моему, древнерусская литература, как и все литературы средневековья, принадлежит к типу прагматических литератур, т. е. она, в отличие от функционального типа литературы нового времени, имеет непосредственно практические функции познавательного характера. В результате дискуссии советских литературоведов-медиевистов о "художественном методе" древнерусской литературы было выяснено, что она не только служит документации и воспроизведению исторических фактов, но также и провозглашению идеалов²⁹, что она руководится не только конкретизирующими, но и абстрагирующими тенденциями³⁰. Связанной с этим образности иногда придается эстетическое значение. Но такое толкование сомнительно, по меньшей мере тогда, когда эстетика понимается с позиций современности.

Нет сомнения, что именно аллегорическое толкование раскрывает нам мир средневековых (религиозных) идеалов и впечатляет нас своей "творческой фантазией", проявляющейся в символических отношениях. В этом смысле на близость к поэзии намекают те литературоведы, которые занимались духовной "многозначностью слова". О Кирилле Туровском как "поэте" говорил, напр., Еремин³¹. На примере непонимания экзегетики Иларiona Лотманом мы, однако, увидели, что приемы экзегезы еще не допускают свободной игры художественной фантазии. Более того, экзегеза с ее намерением расширять теологические познания и религиозно-нравственной установкой также выполняет литературно-прагматические функции. За этимологией и аллегорией, т. е. за теми двумя видами толкования, которые отталкиваются от слова, скрывается распространенная в средние века и даже в эпоху барокко³² доктрина о "непосредственной

²⁹ Ср.: И. П. Еремин. О художественной специфике древнерусской литературы, "Русская литература" 1958, № I, с. 75-82.

³⁰ См.: Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, Ленинград 1967, с. 122 и Н. И. Прокофьев, Символико-аллегорическая образность в литературе начала XVII века, "Ученые записки Моск. гос. пед. института им. В. И. Ленина, вып. 248: Труды кафедры русской литературы", Москва 1966, с. 29-44.

³¹ И. П. Еремин, Ораторское искусство Кирилла Туровского, "ТОДРЛ", т. 18, Москва-Ленинград 1962, с. 50-58.

³² Ср.: M. S z u r o s k i, Die deutsche Literatur des Barock. Eine Einführung, Reinbek bei Hamburg 1968, с. 38.

связи слова и духа, вещи и имени"³³. В основе этого толкования лежит мысль об иерархическом построении мира с его упорядоченными аналогиями неба и земли, которые известны в неоплатонизме, напр., в произведениях Псевдо-Дионисия Ареопагита³⁴. Здесь я хочу сослаться на диссертацию А. Ассман "Легитимация фикции", которая в основном на материале английских источников XVI-XVII вв. показывает, что исторический переход от точного единства буквы и духа к субъективному самоволию экзегезы, ведущий к "инфляции значений", и подготавливал почву для фикциональной поэзии³⁵. Экзегетическая практика оказывается точкой соприкосновения с современной поэзией именно в том случае, когда толкования в их многочисленности варьируются и не опираются более на общую религиозную норму. Здесь мы не рассматриваем вопроса о том, исходил ли такой же импульс от аллегорической экзегезы в древнерусской литературе или же переход к современному типу литературы совершился на Руси вследствие общения с литературой Западной Европы.

Можно также провести типологическую параллель между средневековой экзегезой и литературой нового времени. Если мы, во-первых, согласимся, что в литературе нового времени эстетическое является проводником внеэстетических ценностей³⁶ и, во-вторых, что в средние века религиозное играет ту же роль проводника, как в новое время эстетическое, то тогда можно бы говорить (разумеется, только образно) об экзегетических приемах, как приемах поэтических.

Klaus-Dieter Seemann

TECHNIKA ALEGORYCZNO-EGZEGETYCZNA
W LITERATURZE RUSI KIJOWSKIEJ

W ortodoksyjnym piśmiennictwie Rusi Kijowskiej, podobnie jak i w literaturze Zachodu, obowiązywała zasada alegorycznej interpretacji przekazów znako-

³³ A. A s s m a n n, Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation, München 1980, s. 60.

³⁴ C. S. L e w i s, The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature, Cambridge 1964, s. 70-74.

³⁵ A s s m a n n, Die Legitimität..., s. 95.

³⁶ J. M u k a ř o v s k ý, Kapitel aus der Ästhetik, Frankfurt a. M. 1970, s. 102.

wych. Właściwe odczytanie utworu wymaga zatem od odbiorcy umiejętnego przejścia od znaczenia dosłownego, powierzchniowego do znaczeń ukrytych, a zarazem najistotniejszych, ujawniających treści moralno-dydaktyczne oraz związki pomiędzy boskim planem zbawienia i konkretnymi faktami historycznymi.

Autor omawia szczegółowo zastosowanie w zabytkach Rusi Kijowskiej zasady alegorezy, etymologii imion i słów, typologii oraz synkryzy. Przebadany materiał wskazuje, że zasady te były obowiązujące nie tylko dla homiletyki (np. "Słowa o zakonie i łasce" Hilariona czy "Słowa na niedzielę palmową" Cyryla Turowskiego) lecz również w "Powieści lat minionych".